

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 17, Number 1, spring and summer 2020, Serial Number 37

A Comparative Study of the Concept of Absolute Truth in the Thought of Nagarjuna (from Mahāyāna Buddhism) and Ibn Arabi (from Sufism).

The discussion of absolute truth, which is in fact the discussion of the transcendent essence (ذات متعالی), has been one of the most important topics in religions and mystical schools throughout history. In The Ibn Arabi school, essence of the real (ذات حق) is the mystery of mysteries (غیب الغیوب) and without any manifestation, even the hidden manifestation (تجلی غیبی) and is a truth free from name and adjective. The issue of absolute truth in the thought of Nagarjuna and Ibn Arabi, is rooted in religious and sacred texts. In Buddhist and Islamic sacred texts, Truth as essence is beyond the phenomenal world, and distinct from creation, and in its transcendence and sacredness has nothing to do with existence. So trying to figure it out is futile. Truth in level of essence (حقیقت در مقام ذات) is indescribable, and the only way to describe it is silence.

The absolute truth in Nagarjuna's thought, as the founder of the Mādhyamika school, is significant that in Buddhism, unlike the Abrahamic religions, does not have the concept of a personal god. In the sacred texts of Pali, there is no mention of the Creator God or the Creator and Ruler of the world, but also do not mention the Creator God or the Creator and Ruler of the universe, but the pieces of evidence in these texts show that the Buddha believed in absolute truth but considered language incapable of describing that truth.

Absolute truth is often expressed in Nagarjuna's thought with concepts such as Śūnyatā and Nirvāṇa. Nirvāṇa in Nagarjuna's works has been described with different approaches, the most common of which is the negative approach. In the this approach, nirvāṇa is immortal, indestructible, inexhaustible, unborn, deceptive, uncreated, unwilling, ageless, without reincarnation and unlimited. Nirvana is unpredictable and unattainable in the negative state.

Another approach of Nagarjuna that is influenced by the teachings of Buddha, is the positive approach, which in this interpretation, nirvana means the perfection of human life. In this approach, nirvāṇa is the absolute truth, which is equivalent to dharmakāya and, of course, completely indefinable.

The concept of śūnyatā or emptiness in Nagarjuna's view can be analyzed from two perspectives. In the first place, this concept can be understood by looking at the phenomena of the tangible world. In this view, śūnyatā means that everything in this world is empty, because all beings in the world and its phenomena are interdependent, and none of them has a fixed, independent, and intrinsic existence. Therefore, they lack a fixed existential truth and essence. In the second place, śūnyatā can be interpreted as absolute, that emptiness is the attribute of absolute truth that is self-existent, absolute existence and beyond this world, and because it is absolute and infinite, does not fit into any definition and description.

In Ibn Arabi's thought, the absolute truth or the truth of existence is in fact level of essence, from which it is called as "hidden treasure" (کنز مخفی), "mystery of mysteries" (غیب الغیوب), "pure existence" (وجود صرف), "absence of ipseity" (غیب هویت), and "essential unity" (احدیت ذاتیه). According to Ibn Arabi, Divine essence is unlimited and indefinite, indescribable and infinite, and beyond Transcendence (تنزیه) and immanence (تشبیه). Ibn Arabi believes that the Divine essence has no manifestation in this level and so, there is no plurality.

Sometimes in Ibn Arabi's thought, absolute existence is interpreted as absolute non-existence (عدم مطلق). Because, absolute non-existence (لاشیء)

(has no ability to appear and is absolute nothing and there is no object in it to appear. In Ibn Arabi's metaphysical system, absolute truth is, in its absoluteness (اطلاق), a completely unknown mystery that goes far beyond human knowledge.

The concept of "absolute truth" in Nagarjuna's thought has similarities and in some cases differences with Ibn Arabi. Absolute truth is rooted in both the philosophy of Nagarjuna and the mysticism of Ibn Arabi in sacred and religious texts, with the difference that Nagarjuna, unlike Ibn Arabi, does not believe in a God who creates. Both thinkers believe that it is impossible to know the absolute truth; Because being perceptible and accessible to human cognition is a limitation, and absolute truth, one of the characteristics of which is infinity, cannot be made available to human beings (limited). Nagarjuna, however, explains that it is possible to achieve this truth in an experience free of duality; Just as the Buddha came to understand that truth, nothing can be said about its quality and manner. In addition to being unrecognizable, indeterminate, lacking a name and adjective, are other common features about the essence of truth. Both thinkers have sometimes described that truth in a negative way, and sometimes they have expressed it based on their religious texts with a paradoxical approach.

- **Sources**

- Beal, S, (1884), *Buddhism in China*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, New York, E. J. B. young Co.
- Billington, Ray, (2002), *Religion Without God*, Canada.
- *Brahma- Sūtra-Bhāṣya*, by swaml Gambbirananda, (1993), New York.
- Buddhaghosa, (2010), *Bhadantācariya, Visuddhimagga, the Path of Purification*, tr. Bhikkhu Nanamoli, Sri Lanka, Buddhist Publication Society.
- *Buddhist Texts Through the Ages*, (1954), eds. E. Conze, I.B. Horner, D. Snelgrove, A. Waley, Oxford: Bruno Cassirer.
- Coomaraswamy, W. A. K. (1956), *Buddha and the Cospel of Buddhism*, Bombay.
- Cousins, L. S., (1998), "Buddhism", *A New Handbook of living*, London ; New York , John R. Hinnells(ed).
- Dasgupta, Surendranath, (1992), *A History of Indian Philosophy*, Cambridge University Press.
- Gupta, Bina, (2003), 'Nagarjuna', *The world's Great Philosophers*, Robert L. Arrington(ed), Blackwell Publishing Ltd.
- Keith, Ward, (1998), *concept of God: images of the divine in the five religious traditions*, London.
- Lusthaus, Dan,(1998) "Yogacāra", *Routledge Encyclopedia of Philasophy*, 1st(ed), v.2.
- Radhakrishnan, S., (1957), "Introduction", *on History of Philosophy, Eastern and Western*, Vol. 1, London.
- Radhakrishnan, S., (1934), "The Teachings of Buddha by Speech and Silence", *Hibbert Journal*, L.P. Jacks(ed), London.
- Satischandra, Chattriee, & Dhirendramohan, Datta, (2007), *An Introduction to Indian Philosophy*, New Dlihe.
- Shah-Kazemi, Reza, (2010), *Common Ground Between Islam and Buddhism*, Fons Vitae.
- Shama, Chandradhar, (1952), *Dialectic in Buddhism and Vedanta*, Motilal Banarsidass.
- Sharma, Chandradhar, (2007), *The Advita Tradition in Indian Philosophy*, london.
- Stcherbatsky, Theodore, (1999) *The Conception of Buddhist Nirvana with Sanskrit Text of Madhyamaka-kārikā*, Delhi, Motilal Banarsidass Publication.
- Streng, F.J., (1986), " Sunyam and Sunyata", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade(ed), New York.
- Strong, John S,(2003), "śūnyatā (Emptiness)", *Encyclopedia of Buddhism*, Buswell, Jr., Robert E, New York.
- *The Diamond Sutra and The Sutra of Hui-Neng* ,(1990), tr. A.F. Price & Wong Mou-lam, Boston: Shambhala.
- Williams, Paul, (2009), *Mahayana Buddhism- The Doctrinal Foundations*, Peter Harvey & Steven M. Emmanuel (ed). London and New York.
- Yamaguchi, S., (1956), " *Development of Mahayana Buddhist Beliefs*", *The Path of the Buddha*, K. W. Morgan(ed), New York. Ibn 'Arabī, 'Abū 'Abdullāh Muḥyī al-Dīn Muḥammad Ibn 'Alī, (1336), *Iinsha' Aldawayir*, Naberj(ed), Lydan.
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn, (1370), *Fuṣūṣ al-Hikam*, Tihārān: Intishārāt-i al-Zahra.

- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn, (No Da), *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Vol.2, Beirut: Dār Sāder.
- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn, (1375), *Muqaddamah-'i Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam Qayṣarī*, Tihirān: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī.
- Izutsu, Toshihiko, (1378), *Sufism and Taoism*, Muḥammad Jawād Gohary(tr), Chāp-i 1, Tihirān: Rowzaneh.
- Jāmī, 'Abd ar-Rahmān, (1997), *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ*, William C Chittick(ed), Tihirān: Mu'assasah-'i Pazhoūheshī-i Hikmat va Falsafī-'i Irān
- al-Jandī, Mu'ayyid al-Dīn, (1381), *Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam*, Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī(ed), Qum: Būstān Ketāb.
- Chittick William C, (1384), *Awālim-i khayāl: Ibn 'Arabī va Masa'ala-'i Ikhtilāf-i 'Adyān*, Qāsim Kākā'ī(tr), Tihirān: Intishārāt-i Hirmis.
- Khumainī, Rūḥullāh, (1376), *Miṣbāh Al-Hidāya Ilā'l-Khilāfa Wa'l-Wilāya*, Tihirān: Mu'assasah-'i Tanzīm va Nashr-i Āssār-i Imām khumainī
- Hasanzada Amuli, Hasan, (1392), *Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam Qayṣarī*, Tihirān: Būstān Ketāb.
- Shāyigān, Dāryūsh, (1375), *'Adyān va Maktabhā-yi Falsafī-i Hind*, Vol.1, Tihirān: Amīr Kabīr.
- Shabestarī, Mahmōūd, (1371), *Gulshan-i Rāz*, Majmu'eh Āsār Shaykh Mahmōūd Shabestarī, Samad Movahed(ed), Tihirān: Intishārāt-i Tahouri
- Shams, Muḥammad Javād, (1389), *Tanzīh va Tashbīh dar Maktab-i Vedānta va Maktab-i Ibn 'Arabī*, Qum: Nashr-i 'Adyān.
- 'Affī, Abū al-'Alā, (1380), *Sharḥ-i bar Fuṣūṣ al-Hikam (Baresī va Naghde Andisheie Ibn 'Arabī)*, Nasrollah Hekmat(tr), Tihirān: Elham.
- 'Affī, Abū al-'Alā, (1362), *Ibn 'Arabī*, Gholamreza Aavani(tr), *Tārikh-e Falsafe dar Eslām*, M. M. Sharif(ed), Nasrollāh Pūrjawādy, Tihirān: Markaz-i Nashr-i Dāneshgāhi.
- Farghānī, Sa'īd al-Dīn Sa'īd, (1379), *Mashariq al-Darāri al-zuhr fī Kashf al-Haqāiq nazm al-Dur (Sharḥ-e Ta'iyah Ibn Fariz)*, Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Qum: Markaz-i Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-i.
- Qayṣarī, Muhammad Dāwūd, (1375), *Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam*, Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī(ed), Tihirān: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī.
- Kāshānī, Abd-ul-Razzāq, (1370), *Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam*, Qum: Intishārāt-i Bidar.
- Nusratī, Yaḥyā; Mahmōūdī, Abu'l-Fazl, (1394), *Nirvāṇa dar Hinayāna va Mahāyāna*, Pazhoūheshnāme 'Adyān, No. 17.
- Jaspers, Karl, (1352), *Buddha Payāmbārī bī Chihrih, Asadu'llāh Mūbasherī(tr), Negīn*, No. 98.
- Mamdoūhi, Hasan, (1389), *'Irfān Dar Manzar-i Vahī va Burhān*, Tihirān: Nashr-i Oroūj.
- Narāghī, Ārash, (1388), *Āyinih Jān, Maghālātī Darbarah-'i Ahwāl va Andishehāy-i Maulānā Jalāl-al-Dīn Balkhī*, Tihirān: Nashr-i Nigāh-i Mu'āṣir.
- Jāmī, 'Abd-Al-Rahmān, (1352), *Asha'i Lumaāt*, Hāmid Rabbānī (ed), Tihirān: Ketāb-khāne-i 'Ilmīyah-'i Hāmidī
- 'Irāqī, Fakhr al-Dīn, (1371), *Lumaāt*, Muhammad Khājawī(ed), Tihirān: Intishārāt-i Mulā

جاویدان‌خرد، شماره ۳۷، بهار و تابستان ۱۳۹۹، صفحات ۲۰۷-۲۳۲

بررسی تطبیقی مفهوم حقیقت مطلق در اندیشه ناگارجونه و ابن عربی

معصومه فتح‌اللهی*

محمودرضا اسفندیار**

چکیده

بحث از حقیقت مطلق که در واقع بحث از ذات متعال است از مهم‌ترین مباحث ادیان و مکاتب عرفانی در طول تاریخ بوده است. ذات حق، غیب‌الغیوب و فاقد هرگونه تجلی و ظهور، حتی تجلی غیبی است و حقیقتی میراً از نام و نشان است. مبحث حقیقت مطلق، هم در اندیشه ناگارجونه و هم در اندیشه ابن عربی ریشه در متون دینی و مقدس دارد. در متون مقدس هر دو اندیشمندان، حق در مقام ذات، حقیقتی و رای جهان‌پدیداری و متمایز با خلق است و در تعالی و تقدس خود هیچ‌گونه ارتباط و نسبتی با هستی ندارد. به همین دلیل معرفت و شناخت و ایجاد هر نوع ارتباطی با او غیر ممکن است. ذات حق در «غیب‌هویت» و در پس حجاب عزت خویش از دیده جویندگان خود نهان و از حیطة ادراک عقل و فهم محدود بشری

* دانش‌آموخته دکتری رشته ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: masumeh.fathollahi@yahoo.com

** دانشیارگروه ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: mresfandiar@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۲۱

بیرون است. بنابراین، تلاش برای شناخت او کاری عبث و خوض در معرفت آن تحمل رنجی بی حاصل است. حق در مرتبه ذات، خاصیت بیان‌ناپذیری دارد و مهم‌ترین شیوه در توصیف آن سکوت است. زیرا مرتبه ذات، مقام سکوت و خاموشی و دم فرو بستن است. از این روی، در این پژوهش به لحاظ اهمیت موضوع کوشیده‌ایم با بهره‌گیری از روش مطالعات تطبیقی به بررسی مفهوم حقیقت مطلق در اندیشه ناگارجونه و ابن عربی به عنوان دو متفکر بزرگ بودایی و مسلمان پردازیم.

کلیدواژه‌ها: حقیقت مطلق، ناگارجونه، ابن عربی، ذات، شونیه، نیروانه.

مقدمه

این نوشتار چنان‌که از عنوان آن آشکار است، گزارش و بررسی تطبیقی آراء و نظرات ناگارجونه و ابن عربی، دو اندیشمند بزرگ بودایی و مسلمان در باب حقیقت مطلق است. بحث از حقیقت مطلق که در واقع بحث از ذات متعال است از مهم‌ترین مباحث ادیان و مکاتب عرفانی در طول تاریخ بوده است. پیروان ادیان همواره در صدد کشف، شناخت، دستیابی به معرفت و همچنین بیان ویژگی‌های آن حقیقت بوده‌اند. کتب مقدّس، پیامبران و رهبران دینی نیز سعی نموده‌اند به فراخور فهم پیروان خود به معرفی و توصیف آن پردازند. اما هر متن مقدّس و رهبر دینی، این مفهوم را به روش خود بیان نموده است. شیوه بودا در بیان و توصیف حقیقت مطلق همواره سکوت بوده است. این نگرش بودا با اندیشه‌های/وپنیه‌شدی دارای تشابهات بسیاری است.^۱ او زبان را برای توصیف آن حقیقت ناتوان می‌دانست. متون مقدّس بودایی نیز اغلب با بیانات تناقض‌آمیز و پارادوکس‌گونه به معرفی آن حقیقت پرداخته‌اند. حقیقت مطلق در عرفان اسلامی نیز ریشه در کتاب و سنت دارد. قرآن ذات الهی را برای انسان مجهول مطلق می‌داند و دستیابی به معرفت آن را منع نموده است.^۲ اولیاء الهی نیز همواره ما را از تفکر در ذات الهی بر حذر داشته‌اند و به تأمل در اسماء و صفات خداوندی و معرفت نفس دعوت کرده‌اند. ابن عربی نیز با استناد به آیات و روایات ائمه معصومین معتقد است که «معرفت ذات برای ما سوی الله ممنوع است و خدا را جز خدا نمی‌شناسد».^۳

این پژوهش ابتدا به بررسی پیشینه مفهوم حقیقت مطلق در متون مقدّس و دینی اسلام و آیین بودا پرداخته سپس به معرفی مفاهیم ناظر بر حقیقت مطلق از دیدگاه دو اندیشمند مسلمان و بودایی پرداخته است و در پایان به بررسی تطبیقی دیدگاه‌ها و نظرات آنان پرداخته است.

تا جایی که نگارنده جستجو کرده است، هیچ تحقیق مستقلی با این موضوع صورت نپذیرفته است اما به شکل پراکنده در دائرةالمعارف‌های ادیان مانند *دائرة المعارف دین* ویراسته میرچا الیاده و... و در آثار محققانی چون رضا شاه کاظمی، ادوارد گنز، داسگوپتا، رادهاکریشنن، نینیان اسمارت، فریتيوف شوآن، سوزوکی و... مباحثی با موضوع ناگارجونه، نیروان، شونیتا وجود دارد که در این آثار به مقوله حقیقت مطلق نیز پرداخته شده است. درباره حقیقت مطلق در آثار ابن عربی به ویژه در *فتوحات مکیه*، *فصوص الحکم* مطالبی به چشم می‌خورد که نگارنده به فراخور حال از آنها بهره برده است. ناگفته نماند در تنظیم این پژوهش از مقاله‌هایی با عنوان «وجود مطلق از دیدگاه ابن عربی و شنکره» تألیف مجتبی زروانی و علی غفاری، «نیروان در هینه یانه و مهاییانه» تألیف یحیی نصرتی و ابوالفضل محمودی و نیز مقاله «نظریه شونیتا و مفاهیم وابسته به آن در فلسفه مادهیه‌میکه بودایی» تألیف فاطمه لاجوردی نیز استفاده شده است.

ناگارجونه ۴

پیشینه بحث درباره حقیقت مطلق در دین بودایی و متون مقدس پالی^۵

بحث از حقیقت مطلق در اندیشه ناگارجونه به عنوان بنیانگذار مکتب مادهیه میکه زمانی جالب و قابل توجه می‌شود که در دین بودایی همانند ادیان ابراهیمی مفهوم خدای شخصی وجود ندارد. آنچنان که از آثار و تعالیم هویداست بودائیان خدای خالق شخصی را عبادت یا پرستش نمی‌کنند.^۶ در متون مقدس پالی نیز از خدای خالق یا صانع و حاکم جهان سخن به میان نیامده است. زیرا بودا اشتغال به مسائل نظری مابعدالطبیعی را خالی از فایده می‌دانسته و همواره به پیروان خود می‌گفته که «بگذارید این قضایا همچنان ناگفته و توضیح ناداده بماند».^۷ شیوه بودا در برابر سؤالاتی که جنبه متافیزیکی داشت همواره سکوت بوده است. اما سکوت او در برابر این سؤالات، به معنای لادری‌گری نبود بلکه مطلق اندیشی بود زیرا او مدام از حقیقتی مطلق به نام نیروان سخن می‌گفته است. بنابراین، مفهوم محوری در اندیشه بودا مفهوم خدای خالق یا صانع نبود بلکه نیروان بود که در تو صیف آن به عنوان حقیقت ازلی و ابدی در/یتی و تکه^۸ آمده: «ای راهبان، یک (حقیقت) تولد نیافته، به وجود نیامده، ساخته نشده و صورت نیافته وجود دارد»^۹ در *اودانه*^{۱۰} نیز چنین آمده: «ای رهروان، چیزی هست که نه زاییده شده، نه بالیده، نه آفریده شده، نامرکب است».^{۱۱} «ای رهروان سپهری وجود دارد تهی از خاک و آب، آتش و هوا. آن، مکان بی‌کران، اندیشه نامتناهی و نیستی نیست.

ادراک و نه ادراک هم نیست. آن، نه این جهان است و نه آن جهان. من آن را نه آمدن، نه از میان رفتن نه آرام ایستادن، نه مرگ و نه تولد می‌خوانم. آن بی بنیاد، بی تکامل، بی توقف است؛ این پایان رنج است. برای آن چیزی که به چیز دیگر می‌چسبد سقوط وجود دارد؛ اما آن چیزی که به چیز نمی‌چسبد، سقوط نمی‌کند. در آنجا که سقوطی نیست، آرامش وجود دارد، هیچ میل شدیدی وجود ندارد. چیزی نمی‌آید یا نمی‌رود... مرگ وجود ندارد، تولد وجود ندارد... نه این جهان وجود دارد نه آن جهان، نه در بین این دو. این پایان رنج است. ای رهروان! نآمده، نه خلق شده، نه صورت یافته وجود دارد. اگر این... نبود، رهایی برای آمده، زاده شده، خلق شده و صورت یافته وجود نداشت... اما رهایی وجود دارد».^{۱۲}

همچنین در آموزه‌های بودا که در متون مقدس پالی موجود است، در توصیف حقیقتِ مطلق چنین آمده که حقیقت مطلق؛ غیر قابل توصیف، نامتعیین، تعریف‌ناپذیر و ناگفتنی است. آن ورای ساختار تفکر است و تنها قابل شهود در تجربه روحانی است.^{۱۳} بودا به صراحت تأکید می‌کرد که فکر توانایی درک حقیقت را ندارد و تنها با تجربه عاری از دوگانگی است که می‌توان آن را درک کرد که آن نیز ورای حیطه فکر است. همچنان که بودا گهوشه بر این نظر است اشخاص شریف با طی طریق اخلاق، مراقبه، و معرفت می‌توانند آن را درک کنند.^{۱۴} آنان معتقد بودند که حقیقت ورای محدودیت و نسبیّت است و جنبه بی‌کرانگی آن موجب می‌شود که در مورد آن سخنی به زبان نیاید و سکوت اختیار شود. بودا همواره تأکید می‌کرد: «حقیقت غیر قابل بیان است و در ظرفی ننگنجد»^{۱۵} و سخن راندن از این حقیقت با زبان محدود غیر ممکن است زیرا «ژرف است، رؤیت‌اش مشکل و دانستن‌اش دشوار، دارنده آرامش و شکوه اندیشه در نیابدهش، ظریف است دانایان آن را فهم کنند».^{۱۶} بنابراین، عقل جزوی و محدود را بدان راهی نیست.^{۱۷}

در متون مقدس پالی عبارت‌های بسیاری وجود دارد که بیان‌کننده اعتقاد به حقیقت مطلق در آیین بودا است. مانند عبارت: «ای رهروان! من به شما نام‌شروط را ... حقیقت را و کرانه دیگر را، دیدن هر آنچه را که دشوار است می‌آموزم؛ پیری‌ناپذیر و پایا، هر آنچه را که بی‌مانع است؛ بی‌مرگ و فرخنده و ایمن؛ هر آنچه را که پیش رو نبوده است و هر آنچه را که بدون بلاست؛ هر آنچه را که بدون رنج است، پاک و جزیره، مأمن و پناهگاه را به شما می‌آموزم».^{۱۸} و همچنین «ای بهیکو»^{۱۹} (راهب) اصلی هست که زائیده

نشده و به وجود نیامده و آفریده نشده و صورت پذیرفته است، چه اگر این اصل زائیده نشده، به وجود نیامده، نا آفریده، صورت پذیرفته، واقعیت نمی‌داشت، گریز از جهان بوجود آمده، آفریده شده و صورت پذیرفته، میسر نمی‌بود.^{۲۰}

بنابراینچه که گفته شد می‌توان چنین نتیجه گرفت؛ برخلاف تصور برخی، بودا به حقیقتی مطلق ایمان داشت، اما زبان را برای توصیف آن حقیقت ناتوان می‌دانست و از طرف دیگر او به شیوه‌ای که ادیان ابراهیمی نسبت به خالق هستی می‌نگرند نظر مساعدی نداشته و همان طور که مطرح شد با ارائه استدلال‌هایی وجود آن را نامعقول می‌دانست.^{۲۱} بهترین تعبیری که برای سکوت بودا مطرح شده همانی است که طریقه مه‌ایانه آن را بسط داده است، آنان معتقدند که ساحت تفکر و استدلال در دوگانگی است و یارای درک و کشف حقیقت را ندارد.^{۲۲} این نکته را نباید از نظر دور داشت که بودا آموزه‌هایش را فراخور سطوح متفاوت درک مخاطبان خود تعلیم می‌داده است. بودائی‌ان نیز پیوسته بر این باور بودند که بودا تعالیم اختصاصی را برای مخاطبانی با استعداد‌های خاص ارائه می‌کرده است.^{۲۳}

دیدگاه ناگارجونه در باب حقیقت مطلق

همچنان که پیشتر گفته شد بودا منکر خدای شخصی بود اما به حقیقتی مطلق که ورای جهان هستی است باور داشت. مکاتب مختلف بودایی نیز تفاسیر گوناگونی از خدا و حقیقت مطلق ارائه نموده‌اند. در این میان، مفهوم حقیقت مطلق اغلب در اندیشه ناگارجونه با واژگانی همچون تهیگی، خلأ، شونیتا و نیروانه بکار رفته است که در این بخش به معرفی هریک از این مفاهیم می‌پردازیم:

مفاهیم ناظر بر حقیقت مطلق در اندیشه ناگارجونه

نیروانه

پیروان هینه‌یانه و مه‌ایانه هر یک معانی متفاوتی برای نیروانه قائل‌اند. عمده‌ترین معنی آن از جهت نجات‌شناختی رهایی فردی و جمعی از گردونه بازپیدایی است. در چنین رویکردی نیروانه به معنای به کمال رساندن حیات انسانی است. از نظر اخلاقی نوعی نابودی گناه، شهوات و نفسانیات تلقی می‌کنند. از جهت معرفت‌شناختی نیز نیروانه را کنار زدن حجاب نادانی تفسیر کرده‌اند. اگرچه این معانی و رویکردها تمام حقیقت

مفهوم نیروانه را در روشن نمی‌سازد ولی وجوه متفاوت آن را مشخص و برجسته می‌سازد. مفهوم نیروانه بیش از همه در طریقه مهیایانه به ویژه در مکتب ماده‌یه‌میکه بسط و گسترش یافت. ناگارجونه با رویکردهای متفاوتی به تبیین و توصیف این آموزه پرداخت که رایج‌ترین آن، رویکرد سلبی است که در این تلقی نیروانه حقیقتی بی‌مرگ،^{۲۴} نابود نشدنی،^{۲۵} پایان‌ناپذیر،^{۲۶} تولد‌نا یافته،^{۲۷} فریب‌ناپذیر،^{۲۷} نامخلوق، بی‌آرزو، بی‌پیری، بی‌تناسخ، بی‌حد و حصر،^{۲۸} است. نیروانه در معانی سلبی امری پیش‌بینی‌ناپذیر و دست‌نا یافتنی است. در این رویکرد ناگارجونه معتقد است: «نیروانه نه رها می‌شود و نه به دست می‌آید... نه زوال می‌یابد و نه ایجاد می‌شود».^{۳۰} رویکرد دیگر ناگارجونه که متأثر از تعالیم بوداست، رویکرد اثباتی است که در این تفسیر نیروانه به معنای به کمال رساندن حیات انسانی است.^{۳۱} در این رویکرد نیروانه حقیقت مطلق است که معادل دهرمه کایه^{۳۲} است. که صفاتی مانند سرمدی بودن، سرور^{۳۳} و منزّه^{۳۴} را به نیروانه در معنای دهرمه کایه داده‌اند.^{۳۵} در این تلقی، نیروانه در ذات خود پاک و بی‌عیب است و حقیقت و واقعیت همه موجودات را تشکیل می‌دهد و این حقیقت مطلق اگرچه خود را در جهان ناپاکی و نسبیّت متجلی می‌سازد و سریان می‌دهد، اما خودش برای همیشه پاک و بی‌آلایش باقی می‌ماند.^{۳۶}

ناگارجونه معتقد است که عالم هستی و هر آنچه در اوست، نمود است. زیرا غیرمستقل، تغییرپذیر و ناپایدار است. در عالم نمود، حقیقت مطلق درکار نیست. باید گفت عالم، حقیقت متعارف است؛ اما حقیقت منحصر به حقیقت متعارف نیست. حقیقت مطلق یا متعالی نوعی دیگر از حقیقت است؛ حقیقتی که از چارچوب ادراک و فهم زبان فراتر است. آن حقیقت نامشروط است که تکثر در آن راه ندارد و آن همان نیروانه است. بنابراین، ناگارجونه از دو حقیقت سخن می‌گفت: حقیقت تجربی یا حسی^{۳۷} و حقیقت متعالی یا محض.^{۳۸} کسانی که تفاوت و تمایز میان این دو حقیقت را نمی‌شناهند، نمی‌توانند ژرفای اسرارآمیز تعلیمات بودا را دریابند.^{۳۹} آن حقیقت متعالی که در مرتبه نیروانه به آن می‌رسیم فقط با توصیف سلبی ممکن است. زیرا آن را نه می‌توان از راه تجربه متعارف شناخت^{۴۰} و نه می‌شود توصیف‌اش کرد. به همین سبب بود که وقتی از بودا سؤال شد: «وقتی یک تته‌گانه به نیروانه رسید بعد چه می‌شود؟» از پاسخ به آن خودداری کرد.^{۴۱} بودا به خوبی می‌داند است که هر کدام از پیروانش هنگامی که به نیروانه وارد شوند، آن را خواهند شناخت.^{۴۲}

از دیدگاه ناگارجونه نیروانه مفهوماً کاملاً تعریف ناپذیر است.^{۴۳} در اندیشه او نیروانه؛ نه مرگ است و نه نابودی، مرگ از آن جهت نمی‌توان گفت که تولد ثانوی و زایش نویی در بر ندارد و نابودی نیز بدان اطلاق نتوان کرد. چون فقط عناصر ترکیبی سَمَسارَه رو به نیستی و زوال می‌نهند. پس آن مقام متناقض است که دست فهم و عقل از درک آن کوتاه است فقط فرد تنویر یافته همچون بودا به درک آن حقیقت فراسو نائل می‌شود به همین دلیل بود که بارها متذکر می‌شد که، به مشاهده حقیقت ژرفی نایل شده که تعقل و استدلال یارای درک آن را ندارد.^{۴۴} به همین دلیل ناگارجونه ماهیت تجربه نیروانه را با ذکر یک مجموعه صفات سلبی^{۴۵} توصیف می‌کند: «آن چیزی که (با تجربه متعارف) شناخته نمی‌شود از نو به وجود نمی‌آید، نیست و نابود نمی‌شود، زمان در آن راه ندارد، خاتمه داده نمی‌شود، تکوین نمی‌یابد، نیروانه نام دارد».^{۴۶} در نگاه ناگارجونه نیروانه در یک معنای متناقض‌نما؛ نه هست نه نیست؛ و نه هم هست و هم نیست و نه هیچ کدام. اگر هست باشد آنگاه در معرض فساد و تباهی است. اگر عدم است که چیزی هستی خود را از دست بدهد و در عین حال تصور عدم وابسته به هستی است. بنابراین عدم به معنای پوچی و نیستی نیست. در نگرش ناگارجونه نسبت به عالم هستی، هیچ چیز دارای وجود مستقل و قائم به ذات نیست. حتی نیروانه نیز از این قاعده جدا نیست. در عین حال نمی‌تواند هم باشد و هم نباشد؛ چون این دو با هم متناقض‌اند و از طرف دیگر با شرط هیچ کدام، هستی نیروانه نیز ادراک نمی‌شود. به بیان دیگر نیروانه دیدن موجودات و هستی در تهیگی خودبودی است.^{۴۷}

بنابراین، در رویکرد وجودشناسی ناگارجونه، نیروانه؛ نه پیدایش^{۴۸} است و نه زوال،^{۴۹} نه هیچ شدن است^{۵۰} و نه ابدیت،^{۵۱} نه وحدت است^{۵۲} و نه کثرت،^{۵۳} نه آمدن است،^{۵۴} و نه رفتن.^{۵۵} نیروانه آیینۀ هیچ نمای استمرار و تسلسل پدیده‌ها و نابودی کلیۀ نسبت‌هایی است که بین آنان برقرار می‌شود. نیروانه جنبۀ غیرمتعین پدیده‌ها است.^{۵۶}

پیروان طریقه هینه یانه نسبت به دیدگاه ناگارجونه انتقاد کرده و گفته‌اند: حال که همه چیز خلأ است و نه پیدایش است و نه نابودی، نیروانه را چگونه می‌توان دریافت؟^{۵۷} ناگارجونه در پاسخ به این سؤال می‌گوید: اگر اشیاء و پدیده‌ها، خیالی در خیال نباشند و جوهر باشند، عرضی وجود نخواهد داشت تا نیروانه خاموشی آن شود.^{۵۸} بنابراین، نیروانه نه خاموشی است و نه ابدیت و نابودی و نه پیدایش چیزی است.^{۵۹} چنانکه گفته شد، آن نه هستی است و نه نیستی. اگر بتوانیم تعیناتی را که چون

نسبیت جهانی و امور اعتباری در جهان ظاهر می‌شوند، انتزاع بکنیم، آن «وضع خاصی» که بعد از نفی و سلب این تبلیغات به جا می‌ماند، نیروانته خواهد بود. «نیروانته عدم جریان استمرار و پیوستگی^{۶۰} مرگ و حیات است و این عدم جریان، نه هستی تواند بود و نه نیستی و نه می‌توان آن را توقف پدیده‌ها دانست زیرا پدیده‌ها هرگز پدید نمی‌آیند تا متوقف شوند». ^{۶۱} به عبارت دیگر نیروانته واقعی است و رای پدیده‌های جهان و بر فراز مقولات هستی و نیستی. ^{۶۲} آن را ترکیب و تلفیق هستی و نیستی هم نمی‌توان گفت چون در این صورت نیروانته نیز به سان هستی و نیستی متعین می‌گردد، حال آنکه نیروانته مطلقاً غیرمتعین است. ^{۶۳}

شونیتا ۶۴

مفهوم شونیتا ریشه در آیین هندو دارد، این مفهوم برای نخستین بار در ریگ ودا با عبارت مشهور: «نه هست بود و نه نه - هست» مطرح شد. سپس به تدریج در متون و ادبیات دوره‌های بعد مانند /وینیشدها^{۶۵} و بهگودگیتا^{۶۶} نیز به کار رفت. «این نیست! این نیست!» ^{۶۷} عبارت مشهور دیگر در /وینیشدها است که بیانگر مفهوم شونیتا در توصیف حقیقت مطلق است. ^{۶۸} اصل «ناخودی» یکی از مهم‌ترین آموزه‌های بودا، نشانگر این است که آغازگر این مفهوم در آیین بودا، شاکیه مونی بوده است که بارها در سخنان خود به این مفهوم اشاره می‌کرده است. از میان مکاتب مختلف بودایی، مکتب مادهیه میکه بیش از سایر مکاتب به شرح و بسط این مفهوم پرداخته است. بنیادی‌ترین مفهوم در این مکتب، اصل شونیتا است. این مفهوم به طرز چشم‌گیری در سوتره‌های پرجنا پارمیتا^{۶۹} اصلی‌ترین متون مکتب مادهیه میکه به منصفه ظهور رسیده است. ^{۷۰} می‌توان گفت در واقع جان کلام این متون، پرداختن به مفهوم شونیتا یا تهیگی است. ^{۷۱}

همچنان که گفته شد، در آیین بودا مهم‌ترین تفکر فلسفی در خصوص تهیگی از مکتب مادهیه میکه پدید آمد که آغازگر آن ناگارجونه بود، ^{۷۲} مفهوم تهیگی در اندیشه ناگارجونه را می‌توان از دو نگاه مورد تحلیل و بررسی قرار داد. در وهله نخست این مفهوم را می‌توان از نگاه به پدیدارهای عالم حس دریافت. در این نگاه، شونیتا به معنای آن است که همه چیز این جهان خالی و تهی از حقیقت وجودی است، زیرا همه موجودات جهان و پدیده‌های آن به هم وابسته بوده و هیچ یک دارای وجود ثابت، مستقل و قائم به ذات نیستند. بنابراین، فاقد حقیقت وجودی و جوهری ثابت هستند. به

عبارت دیگر همه موجودات تهی از قائم به ذات بودن هستند.^{۷۳} این رویکرد بیانگر حقیقت واقعی وجود موجودات عالم هستی است.^{۷۴}

این تلقی از مفهوم شونیتا در بخش تعالیم و آموزه‌های بودای اولیه نیز مطرح بود، بنا بر تعالیم شاکیه مونی بودا در بیان آموزه پیدایش مشروط و ناپایداری، هیچ پدیده و امر ثابتی در هستی وجود ندارد و همه چیز در حال تغییر و در حال شدن دائمی است. هر آنچه در این عالم به وجود می‌آید، از همان نخستین لحظه تشکیل دست‌خوش تغییر و فرسودن است و بنا بر آموزه ناخودی همه پدیده‌های عالم حس در ارتباط با علّتی خاص به یکدیگر وابسته‌اند. پیدایش هر چیزی وابسته به مجموعه عواملی است که بی‌وجود هر یک از آنها ایجاد نخواهد شد. به فرض وجود، دوام آن لحظه‌ای بیش نخواهد بود. بنابراین هیچ یک از پدیده‌های این جهان جوهر ثابت و پایداری ندارند. همچنین هیچ پدیده‌ای دارای وجود مستقل نیست و همه موجودات و پدیدارها برای ظهور و وجود خود وابسته به پدیده‌های دیگرند. بنابراین، وجود وابسته می‌تواند وجود حقیقی در نظر گرفته شود.^{۷۵}

از میان معانی متفاوتی که برای شونیتا گفته اند، معانی: تهیگی، هیچ، خلاء، ناموجود،^{۷۶} بیانگر نبود ذات مستقل در پدیده‌هاست. یعنی هیچ چیز پاینده و ثابتی وجود ندارد. این معانی از واژه شونیتا سبب سوء تعبیرهای بسیاری شده به نحوی که سبب شده مکتب مادهیه میکه را مکتب پوچ گرا^{۷۷} بنامند. این مفهوم حتی در زمان خود ناگارجونه به قدری سوء تعبیر شده بود که به معنی عدم یا «نیستی» درآمد و نتیجه نامطلوب و محتوم آن ناگارجونه را بر آن داشت که بنویسد: «درست مانند ما یا که به غلط فهمیده شد سوء تفاهم در مورد شونیتا هم نابودی شخص را به همراه دارد».^{۷۸} در حالی که بر اساس مفهوم فلسفی آن در دیدگاه ناگارجونه به معنای «خالی بودن از» یا «تهی بودن از»^{۷۹} خود ثابت و پایدار است. در نگاه ناگارجونه این ویژگی تمامی موجودات هستی است که عاری از وجود ثابت و قائم به ذات هستند.^{۸۰} کومارا سوامی، مفهوم تهیگی را این‌گونه توضیح می‌دهد: «تهیگی به معنی عدم نیست، بلکه به معنی عدم صفات است (ثبوتی) است. دهرمه کایه تهی است همان‌طور که برهنه "ته اینگونه است" ... آن دقیقاً از عدم تعین است. در آنجا هیچ چیز وجود ندارد... تهی بودن اشیاء عدم وجود ذاتی آنهاست که در آئین بودایی اولیه بر آنها تأکید شده است».^{۸۱} این

رویکرد نسبت به عالم هستی بیانگر نوعی ارتباط ما بین تمام موجودات است.^{۸۲} بنا بر چنین دیدگاهی تمام موجودات به صورت وابسته به هم منشاء مشترکی دارند.^{۸۳} روش فلسفی ناگارجونه در برخورد با پدیده های عالم حسی بدین شکل بوده که با نفی پی در پی هر آنچه که سبب ایجاد تصور ثبات، بقا و استقلال در پدیده ها و امور می شود، ثابت می کند که همه پدیده ها عاری از جوهر ثابت، حقیقی و قائم به خود و مستقل اند. در واقع همه پدیده های عالم عاری از وجود و خالی^{۸۴} هستند. او معتقد بود عالم هستی عالم نمود است نه بود. بنابراین، همه واقعیت های نمودین صرفاً ساختگی است. اگر آموزه اولیه این باشد که این جهان خانه سست کاغذی است، ناگارجونه از آن هم فراتر رفته معتقد شد؛ حتی کاغذ هم در کار نیست. واقعیت عالم هستی به کاخی می ماند بی ثبات، که از کف ساخته شده باشد.^{۸۵}

بنابر آنچه که گفته شد مفهوم شونیتا از دیدگاه ناگارجونه را هم می شود در نگاه به عالم محسوسات جستجو کرد که در این نگاه، هستی و همه موجودات و همه پدیده های آن نسبی، وابسته و فاقد حقیقت وجودی و جوهری ثابت اند. هم می شود در نگاه به امر مطلق معنا کرد، که در این نگاه؛ تهی و خالی بودن، صفت حقیقت مطلق است که قائم به ذات، وجود مطلق و ورای تمام این جهان است و به سبب اطلاق و بی حدی اش در هیچ تعریف و توصیفی نمی گنجد، مگر آنکه مانند اوپانیه شادها، درباره آن بگوییم: «این نیست! این نیست!». بنابراین، تهی به هیچ روی معنای نبودن و نیستی را ندارد، بلکه برعکس، به معنای نفی هرگونه ویژگی یا صفت مشخصی است که در وصف در آید. بنابراین، این وجود مطلق و لایتناهی، این حقیقت متعالی عاری از هر گونه تقیید، تغییر نسبیت و حد است و از آنجا که با هیچ زبان و با هیچ صفتی توصیف شدنی نیست، بهترین سخن درباره آن سکوت است.^{۸۶}

ابن عربی

پیشینه بحث حقیقت مطلق در قرآن کریم

مبحث حقیقت مطلق در اسلام نیز ریشه در آیات قرآن دارد. بنا بر آنچه که در قرآن کریم بیان شده، حق در مقام ذات، حقیقتی ورای جهان پدیداری و متمایز با خلق است و در تعالی و تقدس خود هیچ گونه ارتباط و نسبتی با هستی ندارد. به همین دلیل معرفت، شناخت و ایجاد هر نوع ارتباطی با او غیر ممکن است. بر اساس آموزه های دینی، ذات حق در «غیب هویت» و در پس حجاب عزت خویش از دیده جویندگان

خود نهان و از حیطة ادراک عقل و فهم محدود بشری بیرون است. بنابراین، تلاش برای شناخت او کاری عبث و خوض در معرفت آن تحمل رنجی بی حاصل است. حق در مرتبه ذات، خاصیت بیان ناپذیری دارد و مهم‌ترین شیوه در توصیف آن سکوت است. زیرا مرتبه ذات، مقام سکوت و خاموشی و دم فرو بستن است.

قرآن ذات الهی را برای انسان مجهول مطلق می‌داند و دستیابی به معرفت آن را منع نموده است. زیرا ذات بی‌نام و نشان است. وقتی ذات در مرتبه «غیب مطلق» و «غیب هویت» قرار گیرد، نامیدنش به کلمه حق از سر عجز و نیاز ضرورت است، ذات حق نامتناهی و متعالی و بیرون از حیطة ادراک و فهم بشری است. لذا نه تنها معرفت ذات محال و ناممکن است، بلکه تلاش هم در این وادی عبث و بیهوده است برای نمونه آیاتی همچون «لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه، ۱۱۰)، «يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران، ۲۸)، «اللَّهُ عَنِّي عَنِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران، ۹۷)، «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (انعام، ۹۱) مؤید همین نکته است.

مفاهیم ناظر بر حقیقت مطلق در اندیشه ابن عربی

در مکتب ابن عربی، حقیقت مطلق یا حقیقت وجود در واقع مرتبه ذات است که از آن به «کنز مخفی»، «عَنقَاي مُغْرَب»، «غَیْبِ الْغُیُوب»، «هستی صرف»، «غیب هویت»، «احدیت مطلقه»، «أُنْكَرُ النُّكَرَاتِ» و «احدیت ذاتیه» تعبیر می‌شود. در این بخش کوشش داریم به شرح هر یک از این مفاهیم و تعابیر پردازیم. اما، وجود اصطلاحات و اسامی فراوان ما را برآن داشت، تعابیر مترادف در یک جا شرح داده شود.

ذات بحت، احدیت ذاتیه

در اندیشه ابن عربی گاهی از حقیقت مطلق تعبیر به ذات بحت یا احدیت ذاتیه شده است. حقیقت مطلق یا ذات احدیت، وجود صرف — من حیث هو وجود — نه به شرط تعین و نه به شرط لاتعین — است؛ و از آن حیث که وجود بحت است، حتی از اسماء و صفات نیز منزّه است؛ بنابراین، نه نعتی دارد، نه اسمی و نه رسمی، کثرت نیز به هیچ وجه در او راه ندارد. آن وجود محض نه جوهر است و نه عرض؛ چرا که هر آنچه غیر از واجب است یا جوهر است یا عرض. پس وجود از آن حیث که وجود است چیزی جز واجب نیست و هر وجود مقیدی با اتکاء بدان وجود واجب، وجود می

یابد. بلکه به اعتبار حقیقت، این وجود مقید همان وجود واجب است و به اعتبار تعین، غیر آن.^{۸۷}

همچنان که گفته شد ابن عربی حقیقت مطلق را ذات می نامد و این ذات بحت، نامحدود و نامقید، نامتعین^{۸۸} بی وصف و بی نهایت است.^{۸۹} این مرتبه نه قابل تنزیه است و نه قابل تشبیه «اما فی مقام الاحدیّه الذّاتیّه فلا تشبیه و لا تنزیه اذ لم تعدّد فیهِ اصلاً»^{۹۰} ابن عربی معتقد است که در مقام احدیت ذات هیچ گونه ظهور و تجلی وجود ندارد «و الهذا منع الله التجلی فی الاحدیّه»^{۹۱} بنابراین، هیچگونه کثرتی هم وجود ندارد. ذات بحت یا احدیت ذاتیه در اندیشه ابن عربی، وجود خنثی و عاری از هرگونه صفت و کیفیت است یکی از مسائلی که ابن عربی درباره ذات بحت مطرح کرده است، بُعد غیر عقلانی و غیر قابل شناخت بودن آن است. بنابراین، نه کسی از او خبر دارد و نه در عالم ملکوت و ملک، رسمی از آن موجود است. اهل عرفان و سلوک از رسیدن به آن مقام منیع محروماند و قلوب اولیاء از ساحت قدس او محجوب است. هیچ یک از پیامبران راهی برای دست یابی به آن حقیقت ندارند. عباد و سالکان راه حق، آن حقیقت را نمی توانند عبادت کنند و تمامی اولیاء از شناسایی آن حقیقت محرومند. چنین حقیقتی نه به اشیاء نظر لطفی دارد و نه به حقایق به نظر قهر نگاه می کند. بدون واسطه با هیچ حقیقتی ارتباط ندارد. حتی ارتباط او با اسماء و صفات اعم از جلالیه و جمالیه به واسطه رابطه و واسطه ای است که به واسطه همین رابطه و خلیفه بین اسماء و صفات و حقیقت غیبیه است.^{۹۳}

هستی صرف، وجود مطلق

ابن عربی وجود حقیقی را منحصر به ذات حق تعالی دانسته و گفته است: «لا وجود و لا موجود الا الله»^{۹۴} «لیس فی الوجود الا الله»^{۹۵} «ما فی الوجود الا الله»^{۹۶} «ان الله هو عین الوجود»^{۹۷} «فالله من حیث ذاته و وجوده غنی عن العالمین»^{۹۸} بنابراین، حقیقت وجود منحصر به ذات الهی یا همان حقیقت مطلق است و سایر موجودات در اصل، ظل و پرتو آن ذات اند. ابن عربی با استناد به آیه «ألم تر إلی ربک کیف مدّ الظلّ» (فرقان، ۴۵)، هستی موجودات را «ظل» و آنها را نِسَب و اضافات اشراقی وجود حق می داند.^{۹۹} او از این حقیقت مطلق تعبیر به «هستی صرف»^{۱۰۰} «وجود مطلق» نموده است. زیرا بر این نظر است؛ در عالم هستی وجودی جز وجود حق نیست و کثرات وجودی

موهوم دارند و تنها وجود حق است که وصف ناپذیر و لایتناهی است و وجود حقیقی از آن اوست. به همین دلیل از حق تعبیر به هستی و وجود کرده است. گاهی در اندیشه ابن عربی، از وجود مطلق تعبیر به عدم مطلق شده است. زیرا، عدم مطلق، قابلیت ظهور ندارد و لاشیء محض است و در آن عینی وجود ندارد که ظهور یابد: «اذ لَوْ حَصَلَ لَكَانَ وَجُوداً وَ الْعَدَمَ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ لَا يَكُونُ وَجُوداً اَبَدًا فَانَ الْحَقَائِقُ لَا سَبِيلَ اِلَى قَلْبِهَا»^{۱۱} در اندیشه برخی از عرفا عدم نه تنها نیستی نیست، بلکه تراکم وجود است.^{۱۲} عدم مهترین راه برای شناخت وجود است. عدم شناسی مقدمه وجود شناسی است. از همین روست که بسیاری از فیلسوفان پژوهش های خود در باب وجود شناسی را از وجه عدم آمیز هستی آغاز نموده اند.^{۱۳}

انکر النکرات، غیب الغیوب

حقیقت مطلق در اطلاق خود در نظام متافیزیکی ابن عربی رازی کاملاً ناشناختنی است که بسیار فراتر از معرفت انسانی قرار می گیرد^{۱۴} و تا زمانی که او در اطلاق خود باقی باشد ناشناخته و شناخته ناشدنی است. این اطلاق، تا ابد یک راز خواهد بود، راز رازها و «غیب الغیوب». ابن عربی این مرتبه را «انکر النکرات» یا نامعین ترین نامعین ها یا ناشناخته ترین ناشناخته ها می خواند؛ زیرا هیچ کیفیتی ندارد و با هیچ چیز غیر از خود نسبت ندارد.^{۱۵} بنابراین، این مفهوم برای ما غیر قابل شناخت است؛ زیرا از همه کیفیات و نسبت هایی که انسان می تواند بشناسد متعالی و برتر است. به گفته جامی «نه به دست علم و دانش دامن ادراک او توان گرفت و نه به دیده کشف و شهود»^{۱۶} ابن عربی گاهی نیز از این حقیقت مطلق تعبیر به «عنقای مُغْرَب» و «هویت غیبیه احدیه» کرده است، این حقیقت از فرط بطون و کمون، اسم و رسم ندارد و قبول اشاره نمی کند و محکوم به حکمی از احکام نیست. از هر قید و اعتباری مبراست. در این مقام اثری از وحدت و کثرت و عینیت و غیریت و اسم و رسم و نعت و وصف و ظهور و بطون و جوب و امکان نام و اثری نیست. غایت نشان از او بی نشانی است و نهایت معرفت حیرانی است.^{۱۷} زیرا انسان قادر نیست راجع به چیزی، بدون آنکه به آن کیفیتی بدهد و بدین وسیله آن را به گونه ای محدود سازد، بیندیشد یا سخن گوید. حق تعالی در این مرتبه غیر مشروط و «لا بشرط»، مورد معرفت و شناخت قرار نمی گیرد.^{۱۸}

عشقم که در دو کون مکانم پدید نیست عنقای مُغْرَبِمْ که نشانم پدید نیست^{۱۹}

تحلیل و مقایسه نظر ناگارجونه و ابن عربی در باب حقیقت مطلق

مبحث حقیقت مطلق هم در اندیشه ناگارجونه و هم از دیدگاه ابن عربی ریشه در متون دینی و مقدس دارد. بنا بر آنچه که پیش تر گفته شد، در متون مقدس هر دو دین، حق در مقام ذات، حقیقتی و رای جهان پدیداری و متمایز با خلق است و در تعالی و تقدس خود هیچ گونه ارتباط و نسبتی با هستی ندارد. به همین دلیل معرفت و شناخت و ایجاد هر نوع ارتباطی با او غیر ممکن است. بر اساس آموزه های مبتنی بر نصوص دینی هر دو اندیشمند، ذات حق در «غیب هویت» و در پس حجاب عزت خویش از دیده جویندگان خود نهان و از حیطة ادراک عقل و فهم محدود بشری بیرون است. بنابراین، تلاش برای شناخت او کاری عبث و خوض در معرفت آن تحمل رنجی بی حاصل است. حق در مرتبه ذات، خاصیت بیان ناپذیری دارد و مهم ترین شیوه در توصیف آن سکوت است. زیرا مرتبه ذات مقام سکوت و خاموشی و دم فرو بستن است. چنانچه اشاره شد، نیل بدان حقیقت جز از طریق کشف و شهود میسر نیست. وجودی است که فقط در برابر بینشی متعال و درکی عمیق، نقاب از رخسار برمی گیرد.

در یک بحث تطبیقی می توان دیدگاه های ناگارجونه در باب نیروانه، شونیتا را همانند حضرت ذات در دیدگاه ابن عربی دانست که از نظر اوصاف و ویژگی ها بسیار مشابه و قابل مقایسه اند. مهم ترین ویژگی های حقیقت مطلق از دیدگاه این دو اندیشمند عبارتست از:

فاقد اسم و صفت بودن

به گفته ناگارجونه، شونیتا و نیروانه معراً از ویژگی های محدود کننده و فاقد هر گونه اشاره و نشانه و عاری از تمامی ویژگی ها و صفات است و نه این است و نه آن؛ و فقط با سکوت می توان آن را توصیف کرد. همانند اوپنیشدها باید گفت: «نتی نتی»^{۱۱} (یعنی "نه این است و نه آن")

ابن عربی نیز مرتبه ذات را مسکوت عنه می داند و بر این نظر است که در مرتبه ذات، اسم، رسم، نعت و صفت نیست و نام ظهور و بطون و کثرت و وحدت و وجوب و امکان منتفی و نشان ظاهری و باطنیت و اولیت و آخریت مختفی است و نور ذات حق در نقاب «کنت کنزاً مخفياً» مخفی و پنهان است. در غیب هویت جلوه اسماء وجود

ندارد و حتی اسم یکی نیز نیست. ذات حق از این جهت منزله از اسماء و وجود صرف و فاقد هرگونه نعت است؛ « و لارسم و لا رسم له. »^{۱۱۱}

غیر قابل شناخت بودن

به اعتقاد ناگارجونه و ابن عربی حقیقت مطلق، قابل شناخت نیست و بشر نمیتواند آن را ادراک کند. زیرا حق در مرتبه ذات به عنوان وجود مطلق و نامتناهی هیچ نسبتی با وجود محدود و متناهی مخلوقات ندارد. البته خود حق تعالی در مقام ذات به خود علم دارد و این به سبب احاطه ذات نسبت به خود است. از دیدگاه ابن عربی حق تعالی از نظر اصل تحقق و وجود، اظهرالاشیا و به لحاظ حقیقت و کنه ذات، اخفیالاشیا است. بنابراین، ذات حق و غیب هویت مطلق، مدرک، مفهوم، مشهود و معلوم هیچ کس نخواهد شد. در مقام تمثیل این معنا همانند درکی است که انسان از قوای ادراکی و فعلی خویش همچون اراده، علم و بصر دارد اصل تحقق چنین قوایی برای هر انسان در نهایت وضوح است. اما چیستی آنها و کنه وجود آنها از پنهان ترین حقایق برای اوست. «حقیقت مطلقه غیبیه در حجاب مطلق و غیرقابل کشف و به دور از هرگونه کشف و شهود است و امکان وصول برای احدی از انبیاء و ملائکه مقربین و عارفان بلندپایه و اولیا وجود ندارد»^{۱۱۲}

چه نسبت خاک را با حضرت پاک که ادراک است عجز از درک ادراک^{۱۱۳}

ناگارجونه بر این نظر است شناخت حقیقت متعال با عقل محدود بشری امکان پذیر نیست زیرا عقل انسان توانایی ادراک حقیقت فراسو و مطلق را ندارد. به اعتقاد او تا زمانی که ما درگیر مقوله عدم و وجود هستیم توانایی ادراک حقیقت فراسو را نداریم. کاری که ناگارجونه در مورد حقیقت فراسو می نماید همانند حالتی است که در *اوپنیشدها* درباره برهمن صورت گرفته است و آن سلب هرگونه توصیفی درباره تهیگی است. زیرا بر این نظر است زبان و ذهن انسان یارای درک حقیقتی که فراسوی جهان پدیداری قرار گرفته را ندارد. در اندیشه ناگارجونه نیز شونیتا به عنوان مطلق، فاقد هرگونه کیفیت و صفت است از دیدگاه او شونیتا غیر قابل وصف و غیر قابل شناخت است. واژه ها توانایی و صفت او را ندارند. لذا با واژه نمی توان او را توصیف کرد. فکر و اندیشه نیز قادر به درک و فهم او نیست. بنابراین بهترین روش درشناساندن حقیقت همانی است که بودا انتخاب کرد و آن سکوت است و وقتی از او درباره سکوت اش سوال کردند، پاسخ داد: «من در حقیقت آن را برای شما توصیف کردم اما

شما نفهمیدید.»^{۱۱۴} ناگارجونه حتی بر این نظر است: «هیچکس حتی خود بودا قادر نیست آن مطلق را نشان دهد چرا که چنین نشان دادنی مستلزم مفاهیم در غالب زبان است، حال آنکه مطلق ورای تمام مفاهیم است»^{۱۱۵} زیرا «حقیقت لطیف است و دریافتن عمقش مشکل؛ نه حرفی و نه صدایی بدان دست نتواند یافت.»^{۱۱۶}

ناگارجونه معتقد بود حقیقت متعال، در همه هستی وجود دارد، اما کلام قادر به سخن گفتن درباره آن نیست زیرا حقیقت هیچ نشانی ندارد، بنابراین، قابل شناختن نیستن و ورای هرگونه پرسش و پاسخی است و تنها در حالت یگانگی ذهن و خروج از دوگانگی آن است که شناخته می‌شود.^{۱۱۷} و بودا به درک آن حقیقت فراسو نائل شده بود.^{۱۱۸}

در منظومه عرفانی ابن عربی نیز، ذات بی‌تعین، خنثی و بی‌نام و نشان که از هر قیدی حتی قید اطلاق و عدم اطلاق آزاد و رهاست، حقیقتی نیاندیشدنی، دست نیافتنی و سرالاسرار و شناخت ناپذیر خواهد بود که دست ادراک به بلندای معرفتش نمی‌رسد. زیرا ذات فاقد ماهیت غیر قابل اکتناه و تصور که از مرتبه تنزیهی مطلق برخوردار است و محدود به حدی نیست تا به دلیل و برهان عقلی علم به حقیقت ذاتش ممکن گردد.^{۱۱۹} در این مرتبه حق، رازی سر به مهر، معمایی لاینحل و مجهول است که هرگز معروف نمی‌گردد و حقیقت سر آن نه برای عوام، بلکه برای انبیاء و اولیاء و ارباب مشاهده و مکاشفه نیز مکشوف نمی‌گردد و تا ابد در پس حجاب عزت مخفی و مستور باقی می‌ماند. از این روست که ابن عربی می‌گوید: «معرفت ذات برای ما سوی الله ممنوع است و خدا را جز خدا نمی‌شناسد»^{۱۲۰} او همچنین در کتاب *فصوص الحکم* ذات حق را «انکر النکرات» می‌خواند بدین معنی که حقیقت مطلق برتر و متعالی تر از همه کیفیات و نسبتهایی است که برای انسان می‌تواند قابل ادراک باشد. این مرتبه از آگاهی همان مرتبه «العجز عن درک الادراک ادراک» است که به تعبیر ابن عربی علم به چیزی است که معلوم نمی‌گردد، بنابراین در اینجا علم متعلقی جز جهل ندارد و نهایت عرفان و شناخت حیرانی و سرگردانی است.^{۱۲۱}

توصیف سلبی یا تنزیهی

مشهورترین رویکرد در توصیف حقیقت مطلق از نظر ناگارجونه رویکرد سلبی یا تنزیهی است، این نوع توصیف که در متون مقدس و روایات بزرگان و اندیشمندان هر دو دین قابل مشاهده است اگرچه حقیقت مطلق را به طور کامل توصیف نمی‌کند اما

برخی وجوه آن را مشخص و برجسته می‌سازد. این شیوه در متون مقدس آیین هندو در توصیف برهمن به وفور دیده می‌شود. در تعالیم ابن عربی نیز قابل مشاهده است اما این رویکرد، بیش از همه در اندیشه ناگارجونه با طرح نظریه شونیتا به اوج خود رسید. در اندیشه ناگارجونه واقعیت نامتناهی و رای مقولات عینی، ذهنی، عنصری و برفراز هستی و نیستی است. این واقعیت آنچنان مُنزه و عاری از صفات ثبوتیه و سلبيه و غیره است و آنچنان از واقعیت های نسبی جهان مُبرا است که آنرا فقط از طریق نفی و سلب می‌توان توصیف کرد. بنابراین، صفت تهی و خلأ که به آن اطلاق شده از این جهت است که این مقام بی‌مقامی را که متناقض و وصف‌ناپذیر است به وجهی از وجوه بیان کنند.^{۱۲۲} در توصیف سلبی نیروانه به عنوان موجودی یاد می‌شود که «فاقد برخی صفات و ویژگی‌ها است»^{۱۲۳} به همین جهت ناگارجونه ماهیت تجربه‌نیروانه را با ذکر یکسری صفات سلبی توصیف می‌کند: «آن چیزی که با تجربه متعارف شناخته نمی‌شود، از نو به وجود نمی‌آید، نیست و نابود نمی‌شود، زمان در آن راه ندارد، خاتمه داده نمی‌شود، تکوین نمی‌یابد، نیروانه نام دارد.»^{۱۲۴}

توصیف سلبی حقیقت مطلق در تعالیم عرفانی ابن عربی نیز قابل مشاهده است آنجا که «عدم مطلق» را مرداف با «وجود مطلق» در نظر گرفته است. چون درغیب مطلق ظهور و تجلی درکار نیست، سکوت و تاریکی محض است و هیچ نام و نشانی در آنجا نیست. بنابراین، عدم محض است کاربرد «عدم مطلق» برای «وجود مطلق»، کاربردی سلبی است که در مورد ذات حق بکار می‌برند. بدین علت که؛ ذات حق نه نام دارد، نه حد دارد و نه صورت دارد و به عبارتی «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^{۱۲۵} است. چون نمی‌توان به معرفت ایجابی او را شناخت. پس عدم محض است.^{۱۲۶}

توصیف متناقض نما

چهارمین رویکرد که اغلب در متون مقدس قابل مشاهده است رویکرد متناقض‌نماست. هر دو اندیشمند با تأسی از متون مقدس و دینی از این رویکرد نیز بسیار بهره‌جسته‌اند. در نگاه ناگارجونه: «نیروانه نه هستی است و نه نیستی بلکه و رای نسبت هستی و نیستی است»^{۱۲۷} ناگارجونه در بیانی دیگر نیروانه را معادل دهرمه کایه در نظر گرفته و می‌گوید: «نیروانه به چیزی می‌گویند که «خواسته» نیست، «به دست آمده» نیست، «منظم» نیست، «بی‌نظم» نیست، «محکوم به فنا» نیست و «مخلوق» نیست.»^{۱۲۸} در نظر آن مکتب نیروانه و باز‌پیدایی (سنساره) تفاوتی ندارند. یعنی باز‌پیدایی و وجود

پدیداری هیچ تفاوتی با نیروانۀ ندارد و هر آنچه حد باز پیدایی است حد نیروانۀ هم هست.^{۱۲۹} امر مطلق و عالم تجربه، امر مینوی و امر پدیداری، نیروانۀ و باز پیدایی دو دسته واقعیت های مقابل هم نیستند بلکه، در نگاه جامع، یکی هستند در نتیجه نیروانۀ و امر مطلق همان باز پیدایی و باز پیدایی همان نیروانۀ است.^{۱۳۰}

ابن عربی نیز همانند ناگارجونۀ گاهی برای اشاره به امر مطلق از عبارت های متضاد و پارادوکس گونه استفاده کرده است، از جمله آنکه می گوید: «حق در امور آن است که در هر امری که می بینی و یا هر قوه دیگری که ادراک می کنی بگویی که این را که درک کرده ای اوست و او نیست... غیر خدا در حقیقت ثابت است و غیر ثابت اوست و او نیست... عبد در این هنگام می فهمد که حق اوست و او نیست... او هویت ماست و هویت ما نیست.»^{۱۳۱}

نامتعین بودن

ناگارجونۀ بر این نظر است نیروانۀ واقعیتی است و رای پدیده های جهان و بر فراز مقولات هستی و نیستی.^{۱۳۲} آن را ترکیب و تلفیق هستی و نیستی هم نمی توان گفت زیرا در این صورت، نیروانۀ نیز مانند هستی و نیستی متعین می گردد. در حالی که نیروانۀ مطلقاً غیر متعین است.^{۱۳۳}

ابن عربی نیز حضرت حق را نامتعین ترین نامعین ها، انکرالنکرات و لابلشرط می خواند. به اعتقاد او ذات احدیت، چیزی جز وجودِ صرف -من حیث هو وجود نه به شرط تعین و نه به شرط لاتعین - نیست. «فهو من حیث هو هو ای لا بشرط شیء، غیر مقید بالاطلاق و التّقیید و لا هو کلی و لاجزئی و لا عام و لا خاص.»^{۱۳۴} حضرت حق، از این حیث، حکم یا اضافه و نسبتی نمی پذیرد؛ حتی اگر آن نسبت وحدت، وجوب وجود، مبدئیت، اقتضای ایجاد، صدور اثر و یا علم او به خود یا به غیر با شد؛ زیرا همه نسب و اضافات یاد شده، اقتضای تعین و تقید دارد. او به اعتبار لاتعین، مجهول مطلق و معراً و مبرا از همه قیدها، حتی قید اطلاق است. ذات، از نهایت تمامی، لابلشرط از کلیۀ تعینات و اضافات است و از نهایت کمال معراً از هر قید و شرط و حتی قید اطلاق و فراتر از احاطۀ حدود و جهات است و همه کثرات در آن محو است.

نتیجه گیری

بر اساس آنچه که گفته شد چنین می توان نتیجه گرفت که مفهوم «حقیقت مطلق» در اندیشه ناگارجونه با ابن عربی داری تشبیهات و در برخی موارد داری اختلافاتی است. حقیقت مطلق هم در فلسفه ناگارجونه و هم در عرفان ابن عربی ریشه در متون مقدس و دینی دارد. با این تفاوت که ناگارجونه همانند ابن عربی معتقد به خدای خالق و صانع نیست این شیوه نگرش به خالق هستی را از بودا آموخته بود. هر دو اندیشمند معتقدند که معرفت به حقیقت مطلق و شناخت آن امکان پذیر نیست. ابن عربی بر این نظر است که این مقام معلوم و معروف احدی نشده و نخواهد شد. زیرا قابل ادراک بودن و در دسترس معرفت بشری قرار داشتن یک تحدید و یک حد است و نامحدود در دسترس محدود نمی تواند قرار گیرد. انبیاء و رسولان و حتی خاتم انبیاء و اوصیای ایشان هم راهی بدان مقام ندارند زیرا حقیقت مطلق برتر و بالاتر از آن است که متعلق علم و کشف و شهود قرار گیرد این تا ابد یک راز و غموض باقی خواهد ماند که سر آن حتی با عمیق ترین نوع کشف از پرده برون نخواهد شد. اما ناگارجونه معتقد است نیل به این حقیقت در تجربه عاری از دوگانی امکان پذیر خواهد بود همچنان که بودا به درک آن حقیقت دست یافت. اما در مورد کیفیت و چگونگی آن هیچ سخنی نمی توان گفت. بنابراین، بهترین سخن درباره آن سکوت است. هر دو اندیشمند گاه به شیوه سلبی و تنزیهی به توصیف آن حقیقت پرداخته اند و گاه با تأسی از متون دینی خود با رویکردی متناقض نما آنرا بیان نموده اند.

پی نوشت ها

۱. Sharma, Chandradhar, (2007), *The Advita Tradition in Indian Philosophy*, london, pp. 26-29.
۲. ر. ک. طه، ۱۱۰، آل عمران، ۲۸، آل عمران، ۹۷، انعام، ۹۱.
۳. ابن عربی، محیی الدین، (بی تا)، *فتوحات مکیه، بیروت: دارصادر، ج ۲، ص ۶۹.*
۴. Nāgārjuna
۵. Tripitaka
۶. Keith, Ward, (1998), *concept of God: images of the divine in the five religious traditions*. London, p. 59.
۷. یاسپرس، کارل، (۱۳۵۲)، «بودا پیامبری بی چهره»، ترجمه اسداله مبشری، نگین، شماره ۹۸، ص ۳۷-۳۸.
۸. Itivuttaka

- ۹ .Itivuttaka, verse37, Buddhaghosa, (2010), Bhadantācariya, Visuddhimagga, the Path of Purification, tr. BhikkhuNanamoli, Sri Lanka, Buddhist Publication Society, p. 523.
۱۰. Udānah
- ۱۱ . *Buddhist Texts Through the Ages*, (1954), eds. E. Conze, I.B. Horner, D. Snelgrove, A. Waley, Oxford: Bruno Cassirer, p. 95.
۱۲. Keith, p. 45.
۱۳. Sharma, *The Advita Tradition in Indian Philosophy*, p.35.
۱۴. Buddhaghosa, p. 521.
- ۱۵ . *The Diamond Sutra and The Sutra of Hui-Neng*, (1990), tr. A.F. Price & Wong Mou-lam, Boston:Shambhala, p.24.
- ۱۶ . Shah-Kazemi, Reza, (2010), *Common Ground Between Islam and Buddhism*, Fons Vitae, p. 12.
- ۱۷ . Ibid
- ۱۸ . Keith, p. 60.
- ۱۹ . bhikku
- ۲۰ . Coomaraswamy, W. A. K. (1956), *Buddha and the Cospel of Buddhism*, Bombay, p. 224.
۲۱. sharma, *The Advita Tradition in Indian Philosophy*, pp. 26,29.
۲۲. Ibid, p. 35.
- ۲۳ . Lusthaus, Dan,(1998) "Yogacāra",*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1st(ed), v.2. p. 66.
- ۲۴.amṛta
۲۵. acyuta
۲۶. ananta
۲۷. apalokina
۲۸. anuttatam
۲۹. Stcherbatsky, Theodore, (1999) *The Conception of Buddhist Nirvana with Sanskrit Text of Madhyamaka-kārikā*, Delhi, MotilalBanarsidass Publication. p. 25.
- ۳۰ . Ibid, p. 28.
۳۱. نصرتی، یحیی؛ محمودی، ابوالفضل، (۱۳۹۴)، «نیروانه در هیئنه یانه و مهاییانه»، پژوهشنامه /دیان، شماره ۱۷، ص ۱۷۹-۱۸۰.
۳۲. Dharmakāya
۳۳. sukha
۳۴. shushi

۳۵. Suzuki, *Outline of Mahayna Buddhism*, pp. 347-348.
۳۶. Ibid, pp. 343.
۳۷. Samvrti-datya
۳۸. Paramartha- satya
۳۹. Satischandra, Chattriee, & Dhirendramohan, Datta, (2007), *An Introduction to Indian Philosophy*, New Dlihe, pp. 313-314.
۴۰. Satischandra, Chattriee, & Dhirendramohan, Datta, pp. 313- 315.
۴۱. Radhakrishnan, S., (1934), "The Teachings of Buddha by Speech and Silence", *Hibbert Journal*, L.P. Jacks(ed), p. 315.
۴۲. Billington, Ray, (2002), *Religion Without God*, Canada, p .69
۴۳. Keith, p. 62.
۴۴. Radhakrishnan, "The Teachings of Buddha by Speech and Silence", p. 315.
۴۵. negatives
۴۶. Satischandra, Chattriee, & Dhirendramohan, Datta, pp. 313- 315.
۴۷. Dasgupta, Surendranath, (1992), *A History of Indian Philosophy*, Cambridge University Press, p.142 ; Williams, Paul, (2009), *Mahayana Buddhism- The Doctrinal Foundations*, Peter Harvey & Steven M. Emmanuel (ed). London and New York ,p.76
۴۸. utpada
۴۹. uccheda
۵۰. nirodha
۵۱. s'as'vata
۵۲. ekartha
۵۳. nanartha
۵۴. agamana
۵۵. nigamana
۵۶. *MādhyamikaKārikā*, XXV,4
۵۷. Ibid. XXV,1
۵۸. Ibid, XXV,2
۵۹. Ibid, XXV,3
۶۰. apravrtti
۶۱. شایگان، داریوش، (۱۳۷۵)، *ادیان و مکتب های فلسفی هند*، ج. ۱، تهران: امیر کبیر ص ۴۲.
۶۲. *MadhyanikaKarika*, XXV,10

۶۳. Ibid, XXV,12-13.

۶۴. śunyatā

۶۵. Upanishad

۶۶. BahgavadGītā

۶۷. neti- neti

۶۸. شایگان، ص ۱۲۸.

۶۹. prajñāpāramitā sutra

۷۰. Streng, F.J., (1986), "Sunyam and Sunyata", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade(ed), New York, p. 12659.

۷۱. Gupta, Bina, (2003), 'Nagarjuna', *The Worlds Great Philosophers*, Robert L. Arrington(ed), Blackwell Publishing Ltd, p.597.

۷۲. Strong, John S,(2003), "śunyatā (Emptiness)", *Encyclopedia of Buddhism*, Buswell, Jr., Robert E, New York, p. 809.

۷۳. Streng, "Sunyam and Sunyata", , p. 12660.

۷۴. Ibid, p.12658.

۷۵. Coomaraswamy, p. 32.

۷۶. Streng, *Sunyam and Sunyata*, p. 12658.

۷۷. Nihilism

۷۸. Radhakrishnan, S., (1957), "Introduction", *on History of Philosophy, Eastern and Western*, Vol. 1, London, p. 187.

۷۹. Devoid

۸۰. Shama, Chandradhar, (1952), *Dialectic in Buddhism and Vedanta*, MotilalBanarsidass, p.20.

۸۱. Coomaraswamy, p. 241.

۸۲. Streng, *Sunyam and Sunyata*, p. 12660.

۸۳. Ibid, p. 12665.

۸۴. śūnyam

۸۵. Cousins, L. S., (1998), "Buddhism", *A New Handbook of living*, London; New York, John R. Hinnells(ed), p. 101.

۸۶. Yamaguchi, S., (1956), "Development of Mahayana Buddhist Beliefs", *The Path of the Buddha*, K. W. Morgan(ed), New York, p. 160-161.

۸۷. کاشانی، عبد الرزاق، (۱۳۷۰)، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار، ص ۳۳۳.

۸۸. چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۴)، عوالم خیال ابن عربی و مسأله اختلاف ادیان، ترجمه قاسم کاکابی، تهران:

انتشارات هرمس، ص ۸۷

۸۹. فرغانی، سعید الدین سعید، (۱۳۷۹)، *مشارق الداری فی کشف حقائق الدر (شرح تائیه ابن فارص)*، مقدمه و تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۱۲۳.
۹۰. ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تهران: انتشارات الزهراء (س)، ص ۶۸؛ جندی، مؤیدالدین، (۱۳۸۱)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، ص ۲۷۲.
۹۱. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۹۱.
۹۲. عقیفی، ابوالعلاء، (۱۳۶۲)، «ابن عربی»، ترجمه غلامرضا اعوانی، *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش م. م. شریف، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۳۰.
۹۳. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۷۵)، *مقدمه شرح فصوص الحکم*، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ص ۶۴۴.
۹۴. قیصری، محمد داوود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۶-۱۷.
۹۵. ابن عربی، *فتوحات مکیه ج ۱*، ص ۲۷۲.
۹۶. ابن عربی، همان، ج ۲، ص ۲۷۲.
۹۷. همان، ص ۵۱۶.
۹۸. همان، ج ۳، ص ۳۶۴.
۹۹. شمس، محمد جواد، (۱۳۸۹)، *تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی*، قم: نشر ادیان، ص ۲۲۳.
۱۰۰. «فلم یبق الا وجود صرف خالص لا عن عدم: و هو وجود الحق» ابن عربی، *فتوحات مکیه*، ج ۲، ص ۷۶.
۱۰۱. ابن عربی، ابو عبد الله محیی الدین محمد بن علی، (۱۳۳۶ق)، *انشاء الدوائر*، به کوشش نیبرگ، ص ۱۱.
۱۰۲. نراقی، آرش، (۱۳۸۸)، «آینه جان»، *مقالاتی درباره احوال و اندیشه های مولانا جلال الدین بلخی*، تهران: نشر نگاه معاصر، ص ۱۷۶.
۱۰۳. همو، ص ۱۶۲.
۱۰۴. ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۷۸)، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمد جواد گوهری، چاپ اول، تهران: روزنه، ص ۴۹.
۱۰۵. همو، ص ۴۵.
۱۰۶. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۵۲)، *اشعه لمعات*، به کوشش حامد ربانی، تهران: کتابخانه علمی حامدی، ص ۵-۶.
۱۰۷. خمینی، روح الله، (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ص ۱۳.
۱۰۸. ایزوتسو، ص ۴۵-۴۶.

۱۰۹. عراقی، فخر الدین، (۱۳۷۱)، *لمعات*، به کوشش استاد محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی، ص. ۴۶.

۱۱۰. *Brahma- Sūtra-Bhāṣya*, by swamī Gambhirananda, (1993), New York, III. II. 16, p. 614.

۱۱۱. نک: ابن عربی، *فتوحات مکیه*، ج ۱، ص ۴۱، ۳۶۰؛ ج ۳، ص ۳۶۴؛ عبدالرزاق کاشانی، شرح *فصوص الحکم*، ص ۳۳۳.

۱۱۲. ممدوحی، حسن، (۱۳۸۹)، *عرفان در منظر وحی و برهان*، تهران: نشر عروج، ص ۲۰.

۱۱۳. شبستری، شیخ محمود، (۱۳۷۱)، *گلشن راز*، ذیل مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به کوشش صمد موحد، تهران: انتشارات طهوری، ص ۱۵.

۱۱۴. Yamakami, pp. 200-201.

۱۱۵. Shah-Kazemi, p. 41.

۱۱۶. Ibid, p. 82.

۱۱۷. Yamakami, p. 201.

۱۱۸. Radhakrishnan, "The Teachings of Buddha by Speech and Silence", p. 315.

۱۱۹. ابن عربی، *فتوحات مکیه*، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ جامی، عبدالرحمن، (۱۹۹۷م)، *نقد النصوص*، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ص ۲۶-۲۸.

۱۲۰. ابن عربی، همان، ج ۲، ص ۶۹.

۱۲۱. عقیقی، ابو العلاء، (۱۳۸۰)، شرحی بر *فصوص الحکم* (بررسی و نقد اندیشه ابن عربی)، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام، ص ۲۸۱.

۱۲۲. شایگان، ص ۴۲۴.

۱۲۳. Beal, s., (1884), *Buddhism in China*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, New York, E. J. B. young Co, p. 200.

Mādhyamika- śāstra, chap. 24. ۱۲۴.

۱۲۵. شوری: ۱۱.

۱۲۶. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۹۲)، شرح *فصوص الحکم* قیصری، تهران: بوستان کتاب، ص ۲۳۹.

۱۲۷. Stcherbatsky, p. 28.

۱۲۸. *MadyamikaShastra*, in Suzuki, DaisetzTeytaro, p. 347.

۱۳۰. Ibid, pp. 29-30.

۱۳۱. «لان الحق فی الامور ان تقول فی کل امر تراه او تدركه بای قوه کان الادراک ان الذی ادركته هو لا هو» (ابن عربی، *فتوحات مکیه*، ج ۲، ص ۳۷۹) ... « فالغیر علی الحقیقه ثابت لا ثابت هو لا هو» (همو، ص ۵۰۱)

۱۳۲. *MādhyamikaKārikā*, XXV, 10.

۱۳۳. Ibid, 12-13.

۱۳۴. قیصری، ص ۱۳.

منابع

- ابن عربی، ابو عبد الله محیی الدین محمد بن علی، *انشاءالدوائر*، به کوشش نیبرگ، لیدن، ۱۳۳۶ق.
- ابن عربی، محیی الدین، *فصوص الحکم*، انتشارات الزهراء (س)، تهران، ۱۳۷۰.
- ابن عربی، محیی الدین، *فتوحات مکیه*، ج ۲، دارصادر، بیروت، بی تا.
- آشتیانی، سید جلال الدین، *مقدمه شرح فصوص الحکم قیصری*، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۷۸)، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمد جواد گوهری، چاپ اول، روزنه، تهران، ۱۳۷۸.
- جامی، عبدالرحمن، *نقد النصوص*، به کوشش ویلیام چیتیک، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۹۹۷م.
- جندی، مؤیدالدین، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلالالدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.
- چیتیک، ویلیام، *عوامل خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکایی، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۴.
- خمینی، روح الله، *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۶.
- حسن زاده آملی، حسن، *شرح فصوص الحکم قیصری*، بوستان کتاب، تهران، ۱۳۹۲.
- شایگان، داریوش، *ادیان و مکتب های فلسفی هند*، ج ۱، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۵.
- شبستری، شیخ محمود، *گلشن راز*، ذیل مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به کوشش صمد موحد، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۷۱.
- شمس، محمد جواد، *تنزیه و تشبیه در مکتب ودائته و مکتب ابن عربی*، نشر ادیان، قم، ۱۳۸۹.
- عفیفی، ابوالعلاء، *شرحی بر فصوص الحکم (بررسی و نقد اندیشه ابن عربی)*، ترجمه نصرالله حکمت، الهام، تهران، ۱۳۸۰.
- عفیفی، ابوالعلاء، «ابن عربی»، ترجمه غلامرضا اعوانی، *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش م. م. شریف، زیر نظر نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.

- فرغانی، سعید الدین سعید، *مشارق الداری فی کشف حقائق الدر(شرح تائیه ابن فارص)*، مقدمه و تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹.
- قیصری، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- کاشانی، عبد الرزاق، *شرح فصوص الحکم*، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۰.
- نصرتی، یحیی؛ محمودی، ابوالفضل، (۱۳۹۴)، «نیروانه در هینه یانه و مهاییانه»، *پژوهشنامه ادیان*، شماره ۱۷.
- یاسپرس، کارل، (۱۳۵۲)، «بودا پیامبری بی چهره»، ترجمه اسداله مبشری، نگین، شماره ۹۸.
- ممدوحی، حسن، عرفان در منظر وحی و برهان، نشر عروج، تهران، ۱۳۸۹.
- نراقی، آرش، «آینه جان»، *مقالاتی درباره احوال و اندیشه های مولانا جلال الدین بلخی*، نشر نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۸.
- جامی، عبدالرحمن، *اشعه لمعات*، به کوشش حامد ربانی، کتابخانه علمیة حامدی، تهران، ۱۳۵۲.
- عراقی، فخر الدین، *لمعات*، به کوشش استاد محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۷۱.
- Beal, S, (1884), *Buddhism in China*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, New York, E. J. B. young Co.
- Billington, Ray, (2002), *Religion Without God*, Canada.
- *Brahma- Sūtra-Bhāṣya*, by swaml Gambbirananda, (1993), New York.
- Buddhaghosa, (2010), *Bhadantācariya, Visuddhimagga, the Path of Purification*, tr. Bhikkhu Nanamoli, Sri Lanka, Buddhist Publication Society.
- *Buddhist Texts Through the Ages*, (1954), eds. E. Conze, I.B. Horner, D. Snelgrove, A. Waley, Oxford: Bruno Cassirer.
- Coomaraswamy, W. A. K. (1956), *Buddha and the Cospel of Buddhism*, Bombay.
- Cousins, L. S., (1998), "Buddhism", *A New Handbook of living*, London ; New York , John R. Hinnells(ed).
- Dasgupta, Surendranath, (1992), *A History of Indian Philosophy*, Cambridge University Press.
- Gupta, Bina, (2003), 'Nagarjuna', *The world's Great Philosophers*, Robert L. Arrington(ed), Blackwell Publishing Ltd.
- Keith, Ward, (1998), *concept of God: images of the divine in the five religious traditions*, London.
- Lusthaus, Dan, (1998) "Yogacāra", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1st(ed), v.2.
- Radhakrishnan, S., (1957), "Introduction", *on History of Philosophy, Eastern and Western*, Vol. 1, London.
- Radhakrishnan, S., (1934), "The Teachings of Buddha by Speech and Silence", *Hibbert Journal*, L.P. Jacks(ed), London.

- Satischandra, Chatterjee, & Dhirendramohan, Datta, (2007), *An Introduction to Indian Philosophy*, New Delhi.
- Shah-Kazemi, Reza, (2010), *Common Ground Between Islam and Buddhism*, Fons Vitae.
- Shama, Chandradhar, (1952), *Dialectic in Buddhism and Vedanta*, Motilal Banarsidass.
- Sharma, Chandradhar, (2007), *The Advaita Tradition in Indian Philosophy*, London.
- Stcherbatsky, Theodore, (1999) *The Conception of Buddhist Nirvana with Sanskrit Text of Madhyamaka-kārikā*, Delhi, Motilal Banarsidass Publication.
- Streng, F.J., (1986), "Sunyam and Sunyata", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed), New York.
- Strong, John S., (2003), "śūnyatā (Emptiness)", *Encyclopedia of Buddhism*, Buswell, Jr., Robert E, New York.
- *The Diamond Sutra and The Sutra of Hui-Neng*, (1990), tr. A.F. Price & Wong Mou-lam, Boston: Shambhala.
- Williams, Paul, (2009), *Mahayana Buddhism- The Doctrinal Foundations*, Peter Harvey & Steven M. Emmanuel (ed). London and New York.
- Yamaguchi, S., (1956), "Development of Mahayana Buddhist Beliefs", *The Path of the Buddha*, K. W. Morgan (ed), New York.